

O CAMINHO E AS SUAS ETAPAS: AS QUATRO NOBRES VERDADES (CATVARYĀRYASATYAṆI), O NOBRE ÓCTUPLO CAMINHO (ĀRYĀṢṬĀṄGIKAMARGA) E OS ESTÁGIOS DOS BUSCADORES

*Clodomir B. de Andrade**
clodomirandrade@yahoo.com

RESUMO *Este artigo objetiva ser uma breve introdução à práxis soteriológica budista, enfatizando, num primeiro momento, as quatro nobres verdades (catvaryāryasatyāṇi), aquele conjunto de intuições fundamentais formuladas pelo Buda desde o seu primeiro sermão; depois se descreve o nobre óctuplo caminho (āryāṣṭāṅgikamarga), o conjunto de práticas ensinadas pelo Buda para a consecução da experiência do despertar; finalmente, descrevem-se os estágios do caminho tanto no ambiente theravādin quanto na tradição mahāyāna.*

Palavras-chave *Ética budista, quatro nobres verdades, nobre óctuplo caminho, estágios do caminho, soteriologia budista.*

ABSTRACT *This article aims at being a brief introduction to the soteriological praxis of Buddhism, underscoring, firstly, the four noble truths (catvaryāryasatyāṇi), that set of cornerstone intuitions propounded by the Buddha since his first sermon; then, the noble eightfold path*

* Professor adjunto do Departamento de Ciências da Religião (DECRE) e do Programa de Pós-graduação em Ciências da Religião (PPCIR) da Universidade Federal de Juiz de Fora (UFJF). Artigo Recebido em 21/01/2015 e aprovado em 18/05/2015.

(*āryāṣṭāṅgikamarga*), *the set of practices that aims at the experience of awakening taught by the Buddha is described; finally, the stages of the way are described, both in the theravādin tradition as well as in mahāyāna's.*

Keywords *Buddhist ethics, four noble truths, noble eightfold path, stages of the way, Buddhist soteriology.*

1 A onipresença do sofrimento

“Monges! O que eu aponto é para o sofrimento e o que eu ensino é a sua cessação.”¹ A declaração do Buda resume o seu projeto soteriológico e, a partir desta *summa summarum*, pode-se afirmar que, num certo sentido, todos os seus outros ensinamentos, teses, doutrinas e conselhos individualizados por ele elaborados e transmitidos podem ser compreendidos como expedientes (*upāya*) para apontar àqueles fatos. Não é à toa que aquele conjunto de ensinamentos tenha o peso de “verdades”. Não compreender a centralidade do sofrimento (*dukkha*) implica desprezar a pedra angular e incontornável que alicerça o edifício do budismo. Para o Buda, viver qualquer tipo de vida que não aquela conducente à libertação é sofrer. A única alternativa à dor é reunir as condições metodológicas necessárias para extirpá-la, consubstanciada na alternativa de vida proposta por ele.

O sofrimento é uma marca de toda e qualquer vida consciente e se espalha por todas as dimensões e aspectos da infundável ronda samsárica da existência sensível em suas inumeráveis transmigrações. A dor do desejo (*taṇhā*) infinitamente recorrente e eternamente insatisfeito é determinada pela ignorância e determinante da ignorância. Por se ignorar certas coisas se sofre. Por ignorar a insubstancialidade e a impermanência se sofre. O sofrimento determina a consciência, que determina o corpo, que determina a sensibilidade etc., até o ciclo se fechar novamente na ignorância, como a originação interdependente (*pratītyasamutpāda*) recorda a todos. Não se trata simplesmente da constatação pungente do evanescer da beleza e da brevidade da vida, que convida a maioria à saciedade. Não. A dor do existir assume a centralidade da vida para o *Tathāgata*. Muitos podem encontrar lenitivos para a dor numa plêiade de maneiras, mas o Buda via de outra forma: a

1 Pubbe cāhaṃ bhikkhave, etarahi ca dukkhañceva paññāpemi, dukkhassa ca nirodhaṃ. In *Alagaddūpamasutta, Majjhima Nikāya* (doravante MN) 22.38. *Chaṭṭasāṅgayatipitaka* (doravante CS, 1990, sem paginação). Vide MN 91.36 (as quatro nobres verdades como “o ensinamento específico dos Budas”).

libertação só é possível com o desencanto pelas coisas do mundo, que por sua vez passa necessariamente pela contemplação da impermanência daquelas. Esta é a condição inegociável da libertação.² *Finis passionem principium sapientiae*, “o fim das paixões é o início da sabedoria”, se for permitida a apropriação indébita e a modificação da fórmula proverbial bíblica.³ Aqui, não há compromisso possível. A impermanência dos seres, dos objetos e de suas relações afetivas e volitivas determina a dor. O desejo de possuir o que não se possui, de não possuir o que se possui; desejo de se aproximar do que se gosta, de se afastar do que não se gosta, de prolongar o prazer, de abreviar a dor e de um sem-número de possibilidades de experimentar as infinitas modalidades do desejo. Contudo, todos os desejos possuem uma fonte comum, a ignorância (*P avijja / S avidyā*).⁴ Para o budismo, tanto a sensibilidade quanto os objetos são problemáticos *enquanto* não se compreender que os dois são, também, vazios e interdependentes, e que a dor, ela própria, é *vazia* e *interdependente*: um sonho, uma ilusão que as pessoas se impõem, sendo ela, todavia, interdependentemente também fundamental, necessária, na medida em que é ela que desperta o ser humano para a problemática existencial. Sem o sofrimento não haveria o *samsāra*, sem o *samsāra*, não haveria o *nirvāṇa*. O problema verdadeiro, então, como se percebe, vai além da dor: o verdadeiro óbice é a ignorância.

Todavia, enquanto não se alcança aquela clareza de mirada, de acordo com o *Tathāgatha*, de lá, da impermanência dos sujeitos e das coisas e do desejo de possuí-las ou delas se afastar, só poderia se retirar uma lição: a dor. Faz-se necessário alcançar um porto seguro contra ela e, num certo sentido, pode-se dizer que todo o esforço de *Śākyamuni* foi direcionado para este único objetivo: descobrir um remédio para a dor de existir. Buscar compreender a dor, a sua origem, a sua possibilidade de cessação e o caminho para sua cessação é, portanto, o objetivo do budismo, são as suas quatro nobres verdades (*P ariyasaccāni / S catvāryāryasatyāṇi*) e será, também, o objetivo da próxima parte deste texto.

2 MN 50.18-9. (2009, p. 435).

3 Refere-se aqui à fórmula do pregador: *Timor domini principium sapientiae*. “O medo do Senhor é o início da sabedoria”. Provérbios 1.7.

4 Os principais conceitos serão referidos pela primeira vez em páli (P) e sânscrito (S).

2 As quatro nobres verdades (P *ariyasaccāni* / S *catvāryāryasatyāṇi*)

‘Mestre (*bhagavan*), apesar de ter ouvido muito e compreendido bem as mazelas da ganância, do ódio e do erro, por vezes esses estados invadem minha mente e me incomodam... eu fico imaginando o que foi que eu não abandonei para que esses estados de espírito ainda ocorram em minha mente?’ Mahānāma, enquanto você não compreender a pouca gratificação e a quantidade enorme de dor e desespero no prazer, esses estados ainda vão lhe atormentar.⁵

As respostas que o *Tathāgata* dá ao seu conterrâneo *śākya*, Mahānāma, aflito com seus tormentos mentais, formam o *Cūḷadukkhakkhandhasutta* (O breve discurso sobre os componentes do sofrimento). Lá, como em incontáveis outras passagens em todos os extratos de toda a literatura budista, seja de qual denominação for ou vazada em seja qual for o idioma, a mensagem do Buda é, sempre, exatamente a mesma, variando sutilmente as suas modulações como os microtons de uma *rāga* infinita, sempre de acordo com a capacidade dos seus interlocutores: (i) detectar o sofrimento (P *dukkha* / S *duḥkha*): nascimento, velhice, doença e morte, os desejos e apegos como sofrimento; (ii) apontar a origem do sofrimento (P *dukkhasamudaya* / S *duḥkhasamudāya*): desejo de vida, de prazer; finalmente, as boas notícias: (iii) revelar a possibilidade de se escapar deste ciclo recorrente de dor (P *dukkhanirodha* / S *duḥkhanirodha*): é a pacificação, a neutralização da dor, que implica necessariamente renunciar ao prazer; e (iv) sugerir a maneira de abraçar um modo de vida que permita escapar da onipresença da dor (P *dukkhanirodhagāminīpaṭipada* / S *duḥkhanirodhamargapratipadā*), ou seja, a prática do nobre óctuplo caminho, cujo percorrer remove a dor. Estes quatro postulados, depois chamados de “quatro nobres verdades” (P *ariyasaccāni* / S *catvāryāryasatyāṇi*) representam intuições vitais, incontornáveis e estruturais do budismo: a de que de fato a dor existe e é onipresente em todas as criaturas conscientes; a verdade de que a origem desse sofrimento é o desejo; a verdade de que é possível a libertação deste estado, por meio do trilhar de uma senda que nos conduziria a um porto seguro contra a dor e o desejo, e que se subdivide em oito práticas (P *ariya aṭṭhangika magga* / S *ariya aṣṭāṅgika marga*): (i) o desenvolvimento de uma perspectiva correta acerca da verdadeira natureza da realidade (P *sammādiṭṭhi* / S *samyagdr̥ṣṭi*): conhecer o sofrimento, a sua

5 *dīgharattāhaṃ, bhante, bhagavatā evaṃ dhammaṃ desitaṃ ājānāmi* – ‘lobho cittaṣsa upakkilesso, doso cittaṣsa upakkilesso, moho cittaṣsa upakkilesso’ti. Evañcāhaṃ, bhante, bhagavatā dhammaṃ desitaṃ ājānāmi – ‘lobho cittaṣsa upakkilesso, doso cittaṣsa upakkilesso, moho cittaṣsa upakkilesso’ti. “So eva kho te, mahānāma, yasmā ca kho te, mahānāma, so eva dhammo ajjhattaṃ appahīno tasmā tvaṃ agāraṃ ajjhāvasasi, kāme paribhuñjasi. MN 14.2-3. CS (1990, sem paginação).

origem, a possibilidade da sua superação; (ii) um modo de vislumbrar esta perspectiva mediante uma metodologia reflexiva (P *sammāsankappa* / S *samyaksamkalpa*); (iii) um falar que traduza corretamente estas visões e incite outros a buscá-las (P *sammāvācā* / S *samyagvāc*): abster-se de um discurso agressivo, que provoque dissenso, inverídico, em suma, ou expor o dharma de acordo com a doutrina e no melhor das suas habilidades ou manter um nobre silêncio (*ariyatunñhi*); (iv) um modo de agir eficaz para a condução ao libertar (P *sammākammanta* / S *samyakkarmanta*): renúncia, não violência, compaixão, abster-se de matar, roubar, intoxicar-se; (v) um tipo de vida que não obstaculize esta eficácia (P *sammājīva* / S *samyagājīva*): viver de forma justa, nobre, leal, compassiva; (vi) um esforço constante para se manter nesta dimensão (P *sammāvāyāma* / S *samyagvyāyāma*): esforço, ascese contra o domínio do desejo; (vii) procurar viver na dimensão mental de tranquilidade (P *sammāsaṭi* / S *samyaksmṛti*): consciência do corpo, da mente e dos seus processos, que são frutos e se complementam com a (viii) modulação correta e eficiente de nossas estruturas psíquicas (P *sammāsamādhi* / S *samyaksamādhi*): meditação e contemplação.⁶ Todos estes postulados e seus desdobramentos intelectuais e práticos delimitam o perímetro fundacional e, assim como a origemação interdependente, remontam ao despertar do Buda à sombra das figueiras-de-bengala, às margens do Naraijana, e formam o núcleo originário dos ensinamentos (*dharma*) do budismo, quando, após o seu despertar em Bodh Gaya e se dirigir para Sarnath, próximo a Benares, ele dá início formal à sua pregação, colocando em movimento “a roda da lei” (P *dharmacakka* / S *dharmacakra*). É fundamental lembrar que o óctuplo caminho deve também ser considerado uma alternativa mediana, o caminho do meio, tanto à indulgência dos sentidos, “baixa, vulgar, grosseira, maléfica”, quanto ao ascetismo extremo “doloroso, degradante, vexatório, extravagante”.⁷

É fundamental relacionar aquelas três características dos seres conscientes mais uma vez com a ignorância: “monges, o que vocês acham, a forma é permanente ou impermanente?” “Impermanente!” “Monges, o que é impermanente é prazeroso ou doloroso?” “Doloroso!” “Monges, o que é impermanente, doloroso, e sujeito à mudança, deve ser considerado como

6 *Saccavibhangasutta*, (O discurso que explicita as [quarto nobres] verdades). Esse pequeno *sutta* é ideal para uma breve introdução ao tema. MN 141 (2009, p. 1097). O tema é amplificado em vários outros textos. Uma das exposições clássicas é a sua utilização como expediente meditativo formal como ocorre no *Mahāsatiṭṭhānasutta* (O discurso acerca dos fundamentos da consciência), *Dirgha Nikāya* (doravante DN) 22 (1995, p. 335), um dos mais importantes e tradicionais manuais práticos do budismo.

7 MN 139.4. (2009, p. 1081).

‘meu’, ‘eu’ ou ‘minha substância?’” “Não, mestre!”.⁸ A crença na permanência e na substância traduz-se em sofrimento.

O *Dhammapāda*, um dos mais populares textos budistas composto em versos didáticos de fácil memorização também pergunta:

Por que o riso, por que a alegria nesse mundo se ele está sempre em chamas?
Por que não procuras uma luz, imerso que estás nas trevas [da ignorância]?
Observa esta imagem pintada, um corpo cheio de feridas, composto, doente,
cheio de pensamentos, no qual não há nem permanência nem estabilidade.
Esse corpo exaurido, um ninho frágil, cheio de doenças;
Este monte de corrupções que se quebra em pedaços,
vida terminando sempre em morte!⁹

3 O nobre óctuplo caminho (*āryāṣṭāṅgikamarga*)

Qual é, amigos, a nobre verdade do sofrimento? É o nascimento, a velhice e a morte.
Qual é, amigos, a nobre verdade acerca da origem do sofrimento? É o desejo, o prazer...
Qual é, amigos, a nobre verdade acerca da cessação do sofrimento? É a extinção, o desistir, o abandonar os prazeres. Qual é, amigos, a nobre verdade do caminho para a cessação do sofrimento? É simplesmente este nobre óctuplo caminho.¹⁰

Se, por um lado, pode se afirmar que o budismo possui uma sutil melancolia ao dar ao sofrimento a centralidade da existência, por outro, ele oferece uma alternativa viável àquele sofrimento, um caminho que conduz à libertação da dor, um caminho de oito práticas que abrigam, por assim dizer, o coração do budismo, cuja realização promete uma serena felicidade, uma sábia alegria, já que dor e felicidade são, também, interdependentes, uma não existindo sem a sua contraparte: o nobre óctuplo caminho, o caminho das oito práticas (*P ariya aṭṭhangika magga* / *S ariya aṣṭāṅgika mārga*).

A natureza do caminho (*mārga*) procura reunir com o devido destaque, as práticas que o Buda, ao longo de seu extenso magistério, selecionou como sendo aquelas que reuniriam as condições ótimas para a condução dos seres conscientes do abismo da dor à paz do *nirvāṇa* e ao despertar (*bodhi*).

8 “*Taṃ kiṃ maññatha, bhikkhave, rūpaṃ niccaṃ vā aniccaṃ vā*”ti? “*Aniccaṃ, bhante*”. “*Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ vā taṃ sukhaṃ vā*”ti? “*Dukkhaṃ, bhante*”. “*Yaṃ panāniccaṃ dukkhaṃ viparīṇāmadhammaṃ, kallaṃ nu taṃ samanupassitum* – ‘*etaṃ mama, esohamasmi, eso me attā*’”ti? “*No hetam, bhante*”. MN 109.15. CS (1990, sem paginação).

9 “*niccaṃ pajjalite sati konu hāso kiṃ ānando andhakāreṇa onaddhā padīpaṃ na gavessatha/ yassa dhuvaṃ thitthi natthi anukāyaṃ samussitaṃ āturaṃ bahusaṅkappaṃ cittakaṃ bimbam passa/ idaṃ rupaṃ parijjānaṃ rogaṇidḍhaṃ pabhaṅguraṃ pātisandeho bhijjatihi jīvitaṃ maraṇataṃ*.” *Dhammapāda* 146-7 (1997, pp. 492-6).

10 MN 141.10 ff. (2009, pp. 1098-1101).

Essas oito práticas informam o núcleo ortoprático do budismo, cada um dos estágios do caminho (*bhūmikā*) assinala a consubstanciação do método (*sādhana*) em termos de realização daquelas quatro verdades já discutidas. O caminho óctuplo proposto pelo Buda é, na verdade, um conceito central da tradição (“ortodoxia”) que se materializa na sua dimensão de práxis (“ortopraxis”); abraçar com confiança o caminho exige a prévia reflexão sobre sua fundamentação teórica, que somente pode ser efetivamente demonstrada na sua dinâmica de materialização. A eficácia do método repousa na tese, que só se demonstra no trilhar do caminho. O círculo se fecha e se funde naquela perspectiva bifronte cujo objetivo final é o pacificar das paixões, aqueles afetos que nublam as reais potencialidades humanas de sabedoria (*prajñā*) e compaixão (*karuṇā*), duas das principais virtudes (*parāmitā*) sublinhadas por uma tradição que jamais perde de vista a interdependência de todos os seres e fenômenos que, não se deve esquecer, são também insubstanciais (*anātman*), fluidos (*anitya*) e vazios de substância (*śūnyatā*).

O caminho óctuplo, então, configura-se como uma cartografia da busca, uma topografia do difícil terreno por sobre o qual a senda budista se desenvolve. Este terreno foi mapeado e cartografado pelo *Desperto*; neste sentido, o caminho, por vezes descrito como um caudaloso rio na primavera traduz, como metáfora, a própria vida: atravessá-la a contento, alcançar a ‘outra margem’, implica a confiança no barqueiro, sua experiência e habilidade na condução da travessia do *saṃsāra* ao *nirvāṇa*, os quais, ao fim do caminho, descobre-se, idealmente, que não são diferentes. Foi por este motivo que o Buda “reabriu o caminho bom e seguro para se viajar alegremente”.¹¹ E é exatamente para alcançar esse gáudio e aquela mirada, a da não diferença entre *saṃsāra* e *nirvāṇa*, que se segue o seguinte caminho.¹²

O nobre óctuplo caminho (P *ariya aṭṭhangika magga* / S *ariya aṣṭāṅgika marga*) divide-se em: (i) visão correta (P *sammādiṭṭhi* / S *samyagdr̥ṣṭi*); (ii) intenção ou vontade correta (P *sammāsaṅkappa* / S *samyaksamkalpa*); (iii) fala correta (P *sammāvācā* / S *samyagvāc*); (iv) ação correta (P *sammākammanta* / S *samyakkarmanta*); (v) vida correta (P *sammājīva* / S *samyagājīva*); (vi) esforço correto (P *sammāvāyāma* / S *samyagvyāyāma*); (vii) consciência correta (P *sammāsaṭi* / S *samyaksmṛti*) e, finalmente, (viii) concentração ou meditação correta (P *sammāsamādhi* / S *samyaksamādhi*). Tradicionalmente, esses oito passos são reagrupados em três conjuntos de membros afins: (i) virtude (fala correta, ação correta e vida correta); (ii) concentração (esforço

11 MN 44.26. (2009, p. 210).

12 O nobre óctuplo caminho é descrito em dezenas de *sūttas*. Ver especialmente MN 77; 116; 117 e 126.

correto, consciência correta e concentração ou meditação correta); e (iii) sabedoria (visão correta e intenção correta).¹³ A divisão é antiga e sua eficiência mnemônica é celebrada nos discursos. Começamos pelo grupo da sabedoria (P *paññā* / S *prajñā*).

De acordo com o Buda, visão correta e intenção correta estão interligadas.¹⁴ A cópula é sábia: como poderia ser diferente? A interdependência entre os dois fatores mentais estreita a sua ligação: sábia é a ação, e a vida, que é feita ou vivida a partir do duplo filtro da visão correta e da intenção correta. Começamos desenvolvendo essa dupla dinâmica pelo primeiro e mais celebrado dos passos do caminho: a visão correta (P *sammādiṭṭhi* / S *samyagdarśi*).

O primeiro ponto que deve ser enfatizado é a pedagogia do olhar. Visão correta implica um cuidado reflexivo, uma educação do olhar – e aqui se poderia estender essa “visão correta” para os demais ramos da “sensibilidade” humana – e, num certo sentido, o budismo pode ser compreendido exatamente como isso, uma *paideia* somática, um adestramento da sensibilidade e também da subjetividade, já que para o pensamento budista a mente também é considerada um sentido, ou seja, aquela pedagogia do olhar implica a capacidade individual de modalizar propedeuticamente a subjetividade para que ela seja capaz de (i) detectar a verdadeira natureza da realidade: impermanente, interdependente, vazia e não substancial; este encaminhamento pedagógico da mirada implica um cuidado seletivo, uma paciência prudente ao responder ao estímulo sensível. Esta paciência cria uma distância entre afecção e resposta onde a sensibilidade é submetida aos instrumentos de aferição que a tradição budista desenvolveu, cristalizados em vacuidade e interdependência e consubstanciados num conjunto de procedimentos para se ter à mão a todo instante.¹⁵ Esta *paideia* da sensibilidade que se materializa num procedimento metodológico pode ser compreendida também como um mecanismo de detecção, numa sintomatologia da dor, da sua origem, da possibilidade de sua pacificação e do caminho para a sua pacificação; vale dizer, neste sentido, a visão correta e as quatro nobres verdades são realidades interdependentes, inextrincáveis e até mesmo intercambiáveis, alcançando o grau de equivalência funcional e de sinônimos. Segundo o Tathāgata:

13 MN 44. 11. (2009, p. 398).

14 MN 19. (2009, pp. 207-10). *Dvedhāvittakka Sutta* (“O discurso sobre os dois tipos de pensamento”). Ao longo desse discurso o Buda relaciona a reflexão e a intenção.

15 Cp. com os *katechonta* estoicos e epicuristas helenísticos.

e o quê, monges, significa esta visão correta? É o conhecimento do sofrimento, é o conhecimento da origem do sofrimento, é o conhecimento da cessação do sofrimento e o conhecimento do caminho da prática que leva à cessação do sofrimento.¹⁶

Ver corretamente implica, portanto, ver as quatro nobres verdades e, mais importante, vislumbrar o nobre óctuplo caminho como única alternativa (*ekayāna*) para colocar fim à dor. O círculo mais uma vez se fecha e se funde: a visão correta implica o *vislumbrar*, o *ver* o óctuplo caminho: o primeiro passo do óctuplo caminho é a *prática* da visão correta. Ademais, a atenção centrada no corpo, nos seus diversos sentidos, em suas diversas posturas e dinâmicas, a atenção na mente e em seus processos, a consciência dos elementos que constituem a experiência, todo este leque de modalizações da nossa estrutura psíquica em termos de uma vigilância constante sobre esse inimigo onipresente – o arrepio da sensibilidade – é diagramado e exaustivamente analisado em um dos mais importantes manuais da tradição do *Abhidharma theravadin*, o *Visuddhimagga* de Buddhaghosa (séc. V a.C.).

Lá, o “caminho da pureza” é mapeado e os sentidos – sempre eles – são destacados como um dos principais óbices para o trilhar seguro da senda budista. A topografia deste caminho é exaustivamente descrita por Buddhaghosa, e, das várias passagens onde o tema da condução correta da sensibilidade é enfatizado, destacamos somente uma passagem, de modo a exemplificar como se deve praticar aquele “olhar correto”:

Agora, no que tange à virtude da restrição das faculdades... ao ver um objeto visível com o olho... não se deve apreender nenhuma característica particular... nem característica de homem nem de mulher, ou qualquer característica que possa ser motivo de impureza, tais como beleza etc... ele [o monge] deve parar simplesmente *naquilo que é visto*...¹⁷

Buddhaghosa amplia a exegese:

Ele [o monge] não [deve] apreender nenhuma característica particular... mão, pé, sorriso, risada, fala... os chamados particulares (*anubyañjana*)... que assim são chamados porque particularizam (*anu anu byañjanato*) as impurezas... ele só [deve] apreende[r] o que realmente está lá.¹⁸

A visão correta é, por isso mesmo, pura, saudável (outro sentido de *P sammā* / *S samyak*). Ela é saudável por restaurar o equilíbrio da condição

16 *Satipaṭṭhānasutta*, ii 312. in MN 10.

17 *Visuddhimagga* I, 53-4 (1999, p. 545).

18 *Idem*.

humana originária, turvada pelos equívocos adventícios que se cristalizam em perspectivas e práticas deletérias tanto para os indivíduos quanto para as coletividades. Aquela educação do olhar e a reeducação integral humana são sobejamente exemplificadas no *Bhūmija Sutta*, o discurso para Bhūmija: lá, o Buda utiliza-se da visão correta como inseparável da ação correta,¹⁹ comparando tanto a visão quanto a intenção correta aos remédios disponíveis aos monges: leite, mel, óleo etc.

Em termos de intenção ou vontade correta (*P sammāsankappa / S samyaksamkalpa*), há um longo debate entre os especialistas acerca de uma suposta contribuição original do Buda aos fatores mentais que informam a ética humana: até que ponto uma ação deve ser julgada pela intenção do autor e não pelos resultados. É um debate longo e inconcluso. A intenção ou vontade correta pode também se referir ao próprio trilhar do caminho, convidando os budistas a um escrutínio permanente em termos de suas reais motivações e dedicação pela prática. A vontade (*sankalpa*) é, lembre-se aqui, fator determinante do livre-arbítrio, ao qual o budismo subscreve, não obstante alguns problemas oriundos das determinações causais da origem interdependente, o que, mais uma vez, afastaria o budismo do extremo do fatalismo e do outro extremo da autonomia da ação, posicionando-o em algum matiz das teses compatibilistas. Todavia, claro fica o privilégio da atenção dada à correta intenção. Essa se desdobra também naquela perspectiva de cuidado amoroso e compassivo que idealmente todo budista deveria desenvolver, na medida em que a práxis intersubjetiva budista é animada pelo postulado da interdependência sistêmica dos seres e fenômenos. Esta interdependência condiciona o olhar fraterno e solidário dos que estão no caminho para com todo o conjunto dos seres conscientes, e segundo o próprio Buda, assume sua verdadeira face num conjunto de corolários: renúncia, não violência e não crueldade.²⁰

A renúncia (*vairāgya, nirodha*) pode ser entendida pelo viés do desapego material que deve emoldurar a trajetória dos monges e dos leigos, aglomerados nos cinco, oito ou mais votos que tanto leigos quanto monjas e monges se comprometam a seguir. O desapego material reforça as teses de simplicidade na posse de bens, o que serve como ponto de partida e parâmetro básico da vida monástica, enfeixado no *vināya*, nos livros da disciplina, ajudando também aos leigos a diminuir a sanha do consumo desenfreado de objetos e também

19 MN 126. (2009, pp. 997-1001).

20 MN 141.25. (2009, p. 1100).

de sujeitos, ao se renunciar à instrumentalização de ambos às finalidades aquisitivas que gravitam na órbita do desejo irrefletido.

A renúncia é também descrita em termos de não violência (*ahimsā*), ideal que serve de justificativa teórica para comportamentos que vão desde os alimentares como o vegetarianismo até alcançar justificativas de praxis sociopolíticas como a resistência pacífica e não colaboracionista com regimes políticos percebidos como ilegítimos ou totalitários, esta vertente tornada particularmente famosa na escolha de Gandhi pelo conceito, que serviu de base ao movimento que se tornaria o principal interlocutor do império britânico na libertação da Índia de seu domínio; essa opção pela *ahimsā*, cuja repercussão e poder de galvanização das massas se tornaria legendária pelo próprio Gandhi e paradigmática para determinadas situações políticas históricas convida a um aprofundamento maior.

A não violência traduz em ação deliberada a opção pelo pacifismo, o que não deve ser confundido com a inação ou alienação política, sendo o limite tênue entre os dois, tornado mais nítido pela correta discriminação. Mais do que uma postura ideológica, a não violência tenta instaurar uma *cultura de paz*, uma alternativa ética e política em que o recurso à violência só passa a ser contemplado como alternativa última que responda a um comprometimento societário estrutural, passando-se, neste momento, da não violência para a violência compassiva, como nos numerosos casos de resistência que sociedades budistas tiveram que engendrar em face de sua potencial destruição, como nas guerras do sudeste asiático: Vietnã, Camboja, Laos, no próprio subcontinente indiano, no caso do Sri Lanka e, ainda hoje, como instrumento de luta pelos direitos civis e liberdades no caso do Tibete e Burma/Myanmar (antiga Birmânia), sendo a autoimolação de monges um retrato particularmente dramático de tais práticas políticas. Aquela vontade, quando iluminada pela perspectiva da visão correta, que se poderia decompor em sabedoria e compaixão desembocaria na ação correta, o que convida para se adentrar aquele outro grupo de passos do caminho, os das virtudes: fala correta, ação correta e vida correta.

A vida correta (P *sammājīva* / S *samyagājīva*) é tradicionalmente compreendida como se constituindo na tentativa de se reunirem as condições de otimização para a prática do sendeiro budista. Numa passagem famosa, o Buda relaciona a vida correta à vida na solidão das matas e montanhas: “alguns, ao optarem pela vida nas matas, sentiam medo, mas eu estava purificado pela

minha vida correta: eu me dirigia às florestas e matas, mantendo uma vida correta”,²¹ claramente relacionando a correção da vida com a vida de ascetismo; contudo, em outros discursos, o Buda enfatiza outros aspectos que também perfazem uma vida correta, inclusive com importantes repercussões na esfera da laicidade, sendo todos aqueles aspectos interdependentes com os outros passos do caminho: “o que resta a fazer, monges?... nossa vida será purificada, limpa, ao ar livre, moderada e imaculada, e não apontaremos os erros das vidas alheias!”²² Alhures, o Buda fornece mais subsídios que caracterizam a vida correta, a partir de seu oposto, a vida incorreta: “e o que é, monges, vida incorreta? Esquemas, complôs, sugerir, desprezar, buscar o ganho pelo ganho.”²³ A tradição, ao comentar a vida correta para os leigos gosta de referir este discurso (o *Mahācattārisaka Sutta*), apontando que uma vida correta é aquela que se sustenta economicamente a partir de uma sensibilidade para com a interdependência e a compaixão,²⁴ ou seja, evitando *um modo de vida* individual, social e economicamente incompatível com o caminho budista: matar animais, venda de álcool, drogas ou armas; todas estas ocupações estariam vedadas àqueles que sinceramente estivessem empenhados no projeto do despertar.

A ação correta (P *sammākamanta* / S *samyakkarmanta*) possui algumas balizas dispostas negativamente em formas de imperativo pela tradição: não matar, não roubar, conduta sexual imprópria e dar vazão ao prazer de forma imoderada.²⁵ Quando se fala em matar um ser, no ambiente budista, devido ao incalculável número de vezes e estados de evolução pelos quais todos os seres conscientes passam em suas sucessivas transmigrações, a tradição sugere que pode se estar tirando a vida de um ser que, de acordo com o próprio Buda, em alguma de suas encarnações anteriores, já foi um pai ou uma mãe sua. Matar, de forma deliberada e injustificável, principalmente outro ser humano, é uma falta gravíssima e, no caso de monja ou monge, passível de expulsão sumária da comunidade. Tirar a vida de outros seres conscientes contribui muitíssimo para o agravamento das condições transmigratórias. A ênfase na não violência procura, portanto, criar uma cultura de paz e carinho, uma

21 MN 4.5-7. (2009, p. 103). O elogio recorrente do Buda às matas, florestas e montanhas – denominador comum da cultura renunciante tanto budista como hindu, deu origem a toda uma literatura de elogio da solidão das ermidas ao longo da tradição, tanto na Índia, quer em sânscrito, quer em páli (v. esp. o *Therāgathā*, aquele fascinante conjunto de poemas dos anciãos da comunidade primitiva, infelizmente ainda pouco estudados), alcançando até mesmo o budismo na China, onde, ao se encontrar com o Taoísmo, deu origem à poesia chinesa clássica em seu estilo *shan-shui* (“rios e montanhas”).

22 MN 39.7. (2009, p. 363).

23 MN 117.29. (2009, p. 938).

24 BHIKKHU BODHI, 1984.

25 MN 117.25. (2009, p. 937).

cultura de solidariedade fraterna. Uma *paideia* essencialmente *humanística*, tendo o cuidado de alargar o conceito de *humanismo* para além do gênero humano especificamente, albergando todos os seres dotados de consciência.

O não roubar, o tomar aquilo que não foi dado por outrem, resguarda a paz societária e a previsibilidade das relações humanas, salvaguardando os direitos individuais contra a subtração daquilo que é considerado propriedade de alguém.

A conduta sexual imprópria busca caracterizar a necessidade do exercício de uma sexualidade que não coaja, oprima ou escandalize indivíduos, gêneros ou a sociedade como um todo. A violência sexual, a violência contra os gêneros, a quebra de confiança, do respeito e do amor conjugal oriundos da traição ou da promiscuidade sexual ferem aqueles dois princípios basilares do budismo, a interdependência de todas as criaturas e a compaixão.

O prazer imoderado é um óbice incontornável na senda. A simplicidade e a frugalidade, segundo o Buda, boas tanto para a saúde quanto para o espírito – poder-se-ia incluir aí o bolso também, recorda os discípulos do *dharma* que o caminho do meio não é somente uma imagem para o terreno da especulação ontológica ou epistemológica. O moderar dos prazeres é condição *sine qua non* do despertar, não havendo registros na longa história da tradição de alguém que tenha despertado pela indulgência na sensualidade imoderada. Os resultados do prazer imoderado recordam a necessidade imperiosa da atenção e da consciência do espírito, do corpo e da fala também, o que nos leva à fala correta.

A fala correta (P *sammāvācā* / S *samyagvāc*) recorda que a boca pode ser um local de exercício da sabedoria do caminho ou ainda um portal por onde se esvai a virtude humana. De acordo com a tradição, de novo negativamente, deve-se evitar a fala incorreta: a fala inverídica, a mentira; a fala maliciosa; a fala ofensiva e a fofoca.²⁶ O mentiroso sofre duplamente: quando mente, ninguém lhe acredita – pode se tratar de mentira; quando fala a verdade, também ninguém lhe acredita: pode ser mentira também. O mentir, o representar falsamente algo que alguém sabe ser de outro modo *desabona*. A fala ríspida, agressiva, desrespeitosa, retira do interlocutor a sua dignidade e humanidade, subalternizando-a/o a alguma suposta superioridade que o emissor da ofensa pensa possuir. A fofoca, a conversa irrisória, maledicente e caluniosa nublam a possibilidade de otimização dos encontros humanos para

aquilo que é, de fato, importante. Segundo o ditado corrente budista: ou se fala do *dharma* ou se fica em silêncio meditativo.

Isso nos conduz ao terceiro grupo de passos do caminho, aqueles referentes à concentração: o esforço correto, a consciência correta e a meditação correta.

Um dos aspectos que mais chamam a atenção na impressionante expansão do budismo no Ocidente é a descoberta por parte dos ocidentais das técnicas de meditação.²⁷ Hoje, tornou-se absolutamente corriqueira a prática da meditação em grupos sob a orientação de um(a) professor(a) ou mestre de uma denominação indiana ou budista. Uma das ênfases do budismo sempre foi a prática da meditação; num certo sentido, pode-se afirmar que o budismo é exatamente isso, um conjunto de técnicas e práticas meditativas que se organizam e gravitam ao redor de alguns conceitos-chave. Daí a importância das técnicas meditativas na tradição e é por isso que se deve tratar deste último grupo a partir do nexo entre meditação-consciência e esforço.

“Senhora, o que é concentração?... a unificação da mente é concentração, amigo Visākha”. A concentração correta (*P sammāsamādhi* / *S samyaksamādhi*) é, num certo sentido, junto com a consciência correta (*P sammāsati* / *S samyaksamṛti*) e o esforço correto (*P sammāvāyāma* / *S samyagvyāyāma*) o coração da prática budista. Os três são reagrupados sob a mesma rubrica e, como nos outros conjuntos, os motivos são claros: a nítida interdependência entre os fatores. Concentração e consciência alimentam-se mutuamente, amparadas e sustentadas, ambas, pelo esforço constante.

Aqui, seguir-se-á a exposição de um dos mais, ou talvez do mais conhecido *Sutta* do cânone páli, o *Satipaṭṭhāna Sutta*, “o discurso sobre os fundamentos da consciência”, o mais comentado dos discursos budistas que se dedicam à prática meditativa e contemplativa, estando lá contidas as bases das técnicas *śamatha* e *vipāssana* (pacificação e análise), muito populares no sudeste asiático e, desde os anos 80 do século XX muito difundidas também no Ocidente, principalmente devido aos esforços missionários de S. Goenka e de vários grupos da chamada “tradição da floresta” tailandesa.

O *Satipaṭṭhāna Sutta* começa com uma declaração impressionante do Buda: “Monges, este é o *único caminho* (*ekayāna*) para a purificação

27 O budismo é a segunda religião que mais cresce no Ocidente, depois do islamismo. Todavia, num recorte socioeconômico, o budismo é a religião que mais cresce entre as elites euro-americanas. Segundo a dissertação de mestrado de Cleland (2011), que objetiva mapear antropológicamente a recepção de um ritual budista tibetano na América do Norte, mais de 80 por cento dos entrevistados responderam que o que mais os atraiu ao budismo foi a prática sistemática da meditação. V. também Coleman (2002, *passim*), que também chega à conclusão de que o fator que mais atrai os ocidentais para a esfera do budismo é a meditação.

dos seres, para a superação da infelicidade e das lamentações, para o desaparecimento da dor e da mágoa, para se atingir o verdadeiro caminho, para a experiência da libertação (*nibbāna*): as quatro fundações da consciência.”²⁸ As quatro fundações, as quatro vigas, as quatro pilastras para a consecução da experiência da libertação são: a consciência do corpo (*kāyānupassanā*), a consciência dos sentidos (*vedanānupassanā*), a consciência da mente (*cittānupassanā*) e a consciência dos elementos constitutivos da experiência (*dhammānupassanā*).²⁹ O que o Buda quer dizer quando ele afirma que “este é o único caminho (*ekayāna*)”? Talvez no sentido de unificação (*ekatā*), de não difrença (*advāya*) entre contemplação, consciência e esforço numa única dinâmica meditativa ou ainda na perspectiva de que somente a combinação dos três otimize a condição do despertar. A consciência de cada uma das fundações (corpo, sentidos, consciência e elementos) é dividida em duas partes: consciência e análise. O Buda convida os monges a

ir para a floresta e sentar à sombra de uma árvore ou numa cabana vazia; sentar-se com as pernas cruzadas e, com o corpo ereto, estabelecido na consciência, se tornar consciente da(s) (várias formas de) respiração... das quatro posturas do corpo [sentado, em pé, andando e deitado], das diferentes partes do corpo etc.; ... consciência dos sentidos... consciência da mente.... consciência dos elementos.³⁰

A popularidade do texto se deve provavelmente àquela unicidade já referida, entre os principais aspectos teóricos e as práticas meditativas do budismo indiano. Ao serenar o corpo e a mente com as técnicas meditativas, passa-se, então, para a análise daqueles aspectos teóricos mais importantes: os agregados que informam a experiência, as quatro nobres verdades, a natureza transitória do corpo e de seus elementos, a insubstancialidade etc. Todo esse conjunto de práticas físicas e intelectuais unifica o corpo e a mente em procedimentos experimentais de busca da libertação, e descrevem, *in nuce*, o budismo e os seus aspectos mais importantes.

A expressão páli *sati* é equivalente do sânscrito *smṛti*: ambas significam, além de consciência, *memória*, implicando um manter sempre presente aquilo que é importante e fundamental. A consciência da memória daqueles aspectos elencados, na realidade também aponta para o processo de *anamnese* da experiência originária em sua radicalidade, e não em sua historicidade;

28 MN 10.2. “*Ekāyano ayaṃ, bhikkhave, maggo sattānaṃ visuddhiyā, sokaparidevānaṃ samatikkamāya, dukkhadomanassānaṃ atthaṅgamāya, ñāyassa adhigamāya, nibbānassa sacchikiriyaṃ, yadidaṃ cattāro satipaṭṭhānā.*” CS (1990, sem paginação). O grifo é nosso.

29 MN 10.3. (2009, p. 145).

30 MN 10.4-45. (2009, pp. 145-55).

refere-se, naturalmente, ao nirvana (P *nibbāna* / S *nirvāṇa*). Num certo sentido, portanto, o budismo procura destacar um conjunto de procedimentos teóricos e práticos que objetivam um encaminhamento psicossomático: dialógico (analítico) e somático (meditativo) que se fundem no *ekayāna*, o único caminho. Este único caminho não deve ser compreendido, todavia, numa perspectiva de um suposto acesso privilegiado a uma suposta verdade absoluta, a nenhum tipo de proselitismo fundacional cuja ortodoxia constrange à adesão inquestionável, antes, o que parece estar indicado ao longo do texto, que possui algumas partes importantes de aspectos eminentemente práticos (posturas, respiração), é a tentativa de mapear o caminho trilhado pelo Buda, em sua longa experiência meditativa; primeiro com dois mestres em meditação após ele deixar o seu lar em Kapilavastu e, posteriormente, em suas práticas meditativas solitárias pelas matas, florestas e montanhas do nordeste do subcontinente indiano. Nota-se, em outros *Suttas*, uma preocupação constante do Buda em adequar os seus ensinamentos e customizar as práticas descritas de acordo com a natureza individual de cada discípulo, tanto assim que alguns se destacavam na prática da meditação, outros na prédica, alguns outros na exposição de conceitos específicos e assim por diante. Do núcleo da comunidade primitiva irradiaram-se diversas linhas de transmissão desse conjunto de ensinamentos e práticas.

Quando se refere à análise dos elementos (*dharmāḥ*) que compõem a experiência, o que se está referindo é, sobretudo, a utilização da originação interdependente e da vacuidade como instrumentos analíticos privilegiados pela tradição, cujo objetivo precípua é fundamentalmente prático. A análise dos fatores constituintes do corpo, as meditações descritas num campo crematório: tudo aponta para aquela dinâmica já referida: o sinalizar tanto da interdependência quanto da vacuidade dos agregados, com os corolários da brevidade, não substancialidade e do sofrimento inerente ao prazer, representando-os (*sati/smṛti*) continuamente para si próprios até o galgar de níveis e estágios mais profundos no processo do despertar, e é para lá que ora se volta.

4 Os estágios do caminho

O progresso no nobre óctuplo caminho marcava os estágios dos praticantes na senda da libertação. O núcleo daquela comunidade, da *saṅgha*, era composto por homens e mulheres, leigos e renunciantes que se encontravam em vários estágios (*bhūmi/kā*) de maturidade e de domínio da senda óctupla. Especificamente no caso da comunidade monacal, na tradição

theravada, aquele conjunto de buscadoras e de buscadores era dividido em quatro categorias:

(i) *sotāpana*: “os que entraram no rio”; segundo a tradição, aqueles que entraram na “corrente”, no “fluxo” do *dharma*, ou ainda aqueles(as) que lutam contra ou já venceram a correnteza forte do *saṃsāra*, a ‘correnteza’ que ‘empurra’ a humanidade para ‘esta margem’ da existência. A entrada no rio da tradição implica aquilo que é chamado de abertura do “olho do *dharma*” (*dharmacakkhu*). A abertura deste “olho do *dharma*” representa adquirir uma visão de mundo balizada pelo *dharma*, um evento metanoico que transforma o modo de ser, entender e interagir com a realidade e com os seres. Este estágio, segundo o Buda, assegura que não haverá involução para modos de vidas inferiores ao estado humano, sendo assegurada a libertação do *nirvāṇa* em, no máximo, sete transmigrações.³¹ Numa outra perspectiva, aquele “entrar na corrente” implica o despertar da “*bodhicitta*”, “o pensamento do/para despertar”. É o ponto de partida formal do caminho e da tradição.

O amadurecimento no caminho assinala a libertação de três máculas: a cobiça, o ódio e a ilusão. Este estágio é chamado de (ii) *sakadāgamī*, aquele que só terá mais uma vida humana, sendo o alcance da libertação assegurado para a próxima transmigração.³² Este estágio é celebrado na poesia daqueles mais antigos na senda,³³ pois certificaria a eficácia do caminho, reforçando a confiança ou fé (*P saddhā* / *S śraddhā*) no Buda, no *dharma* e na *Saṅgha*.

O terceiro estágio é o de (iii) *não retorno* (*anāgamī*). Este estado caracteriza aqueles que não mais retornarão a este mundo, transmigrando somente para uma dimensão superior, um “paraíso”, que na realidade pode ser compreendido como uma dimensão mais evoluída da condição humana ou a sua superação em outras esferas do universo, já que, recorde-se, existem infinitos universos cíclicos. “Não retornar”, contudo, implica não transmigrar mais na condição humana alienada, já que alguns daqueles seres podem ainda voltar para a condição humana, porém, não mais pertencendo a ela: seres com missões especiais cujo alcance pode ser compreendido pela necessidade de disseminar o *dharma* e conduzir exemplarmente a humanidade à meta. Estes seres se ramificam em cinco tipos.³⁴

Finalmente, a quarta categoria seria a dos (iv) *arhat* ou *arhant*. Estes alcançarão a libertação nesta vida: dominaram o sendeiro óctuplo e as

31 DN 18.1. (1995, p. 291) *et al.*

32 DN 6.13. (1995, p. 145) *et al.*

33 V. *Therāgathā* e *Therīgathā*, *passim*.

34 V. DN 33.2.1(18), (1995, p. 496).

suas máculas foram extintas. O Buda refere-se a ele próprio e aos seus companheiros mais antigos como *arhat*, sendo controverso o significado da expressão.³⁵ Esses *arhat* por vezes eram chamados de *therā* / *therī* (“antigos/anciões”; “antigas/anciãs”), e eram muito respeitados por toda a comunidade, geralmente tornando-se os instrutores dos noviços no caminho.

Segundo a tradição *mahāyāna*, todavia, os *bodhisattvas*, com seus votos e suas práticas, estariam adiante daqueles elencados, os *arhat*: *sotāpana*, *sakadāgamī*, *anāgamī*, *arhat* e *pratyekabuddhas*, supostamente, segundo os aderentes ao projeto do *mahāyāna*, autocentrados nas suas práticas soteriológicas. As práticas dos *bodhisattvas* englobariam todos aqueles estágios e os alçariam às dimensões mais abrangentes e profundas da vida espiritual. Esses estágios são descritos em vários *sūtras mahāyanas*: entre outros no *Vimalakīrtinirdeśa*,³⁶ no *Laṅkāvatārasūtra*,³⁷ sendo particularmente elaborados ao longo do extenso *Daśabhūmikasūtra*,³⁸ que pertence a um conjunto ou “ciclo” de textos, chamado coletivamente de *Avataṃsakasūtra*. Os estágios são dez (*daśabhūmika*), e cada um deles representa o domínio de uma ‘perfeição’ (*paramitā*): (i) *pramuditā*, o estágio feliz, que corresponde à perfeição da caridade, aqui compreendida como a alegria oriunda de um “doar-se” aos outros, de um “esquecer-se de si”, no sentido da compreensão interdependente que a prática de alguém só se realiza e só adquire sentido quando coemerge, se coaduna e se complementa com a prática de outrem, fundamento ético precípua e principal baliza ideológica dos *bodhisattvas*: é interessante notar que a alegria não está no final, não é um “resultado” do caminho da abnegação, antes, é fundamento da práxis, animando com gáudio o abraçar fraterno com alegria os irmãos e as irmãs do sendeiro que ainda não despertaram para as suas naturezas mais profundas, criando, por isso mesmo, a condição dialógica interdependente necessária para o surgimento dos *bodhisttas*; (ii) *vimalā* (imaculado), que significa a perfeição ética, implicando aqui o domínio dos vários elementos da senda óctupla já referida; (iii) *prabhākara*/in (brilhante), que implica a perfeição dos estado mais adiantados da concentração; (iv) *arciṣmatī* (radiante), que responde pela perfeição da paciência, do tudo suportar em benefício da condução de todas as criaturas conscientes em direção à libertação; (v) *sudurjayā* (“difícil de vencer”, invencível), que implica a perfeição da energia, necessariamente inquebrantável

35 “Nobres”, “vitoriosos” ou “plenamente vivos”. V. DN 16.5.27, (1995, p. 268).

36 THURMAN, 1991.

37 Laṅkāvatāra Sūtra, 1923.

38 CLEARY, 1987.

para se suportar as vicissitudes dos votos assumidos; (vi) *abhimukhī* (“além do confronto”), a sabedoria que alcança a superação da dicotomia entre puro e impuro, implicando a perfeição da sabedoria, fundamental na órbita da laicidade, onde o *bodhisttva* deve mergulhar sem, todavia, fazer nenhum tipo de juízo de valores entre a sua suposta ‘pureza’ e a suposta ‘impureza’ dos outros seres sensíveis; (vii) *durāṅgama* (“longo alcance”), a perfeição da eficácia metodológica, daquela habilidade em conduzir os seres à realização, indo “além-de-si-mesmo”, utilizando sabiamente as circunstâncias temporais naquele encaminhamento; (viii) *acalā* (“irremovível”, “imperturbável”), a calma oriunda da capacidade de materializar sem obstáculos as práticas e os votos, a *apathēia*, a serenidade sapiencial; (ix) *sādhumatī* (“a boa mente”), a cristalização de uma mente sempre disposta no diapasão da perfeição da sabedoria, decomposta em inteligência e compaixão, o poder de encaminhar os seres imersos no *samsāra*; finalmente, (x) *dharmameghā*, (“a nuvem do *dharma*”), a potencialidade da vivificação dos ensinamentos, o “estar prenhe”, qual nuvem, da abundância do conhecimento, da sabedoria e da compaixão que “refresca” a aridez e a desolação, fruto do estorricar da ignorância e da dor: o bálsamo, o lenitivo da sabedoria do Buda aplicado na prática, o qual, no *Laṅkāvatārasūtra* afirma: “eu organizei esses estágios para que os *bodhisattvas* ... compreendam o desenvolvimento contínuo dos estágios sucessivos e não caiam na confusão dos erros de outras tradições (*tīrthāṅkhāra*)”.³⁹

Todos aqueles estágios, é bom que se lembre, são demarcações artificiais, insubstanciais, na medida em que as práticas e os resultados se dão conjunta e sincronicamente e não singular e diacronicamente.

Referências

Fontes clássicas em sânscrito e páli

“Chattasāṅgayatipitaka”. (CS) Igatpuri: Vipassana Reasearch Institute, 1990.

“Dhammapāda”. Translated with introduction and notes, K. R. Norman. Oxford: The Pali Text Society, 1997.

“Dīgha Nikāya. (DN) The long discourses of the Buddha”. Translated by Maurice Walshe, Sommerville: Wisdom Publications, 1995.

“Laṅkāvatāra Sūtra”. Ed. Bunyiu Nanjio. Kyoto: Otani Buddhist University, 1923.

39 *Laṅkāvatāra Sūtra* (1923, p. 184). Em outras passagens do texto são discutidos e contrastados os estágios e resultados específicos daquela gradação de estágios do *theravada* em relação aos estágios dos *bodhisttvas* no *mahāyana* (pp. 58-9; 100-1; 105-6; 108-9 e, especialmente, 182-6).

“Majjhima Nikāya: The middle length discourses of the Buddha (MN)”. Trans. Bhikkhu Ñānamoli and Bhikkhu Bodhi. Sommerville: Wisdom Publications, 1995.
 “Saṃyutta Nikāya” (SN). Trans. By Bhikkhu Bodhi. Sommerville: Wisdom Publications, 2000.
 “Viśuddhimagga, ‘the path of purification’”. By Buddhaghosa, translated by Bhikkhu Nyanamoli. Onalaska: Pariyatti publishing, 1999.

Fontes contemporâneas

ANACKER, S. “Seven works of Vasubandhu”. Delhi: Motilal Banarsidass, 1984.
 BERKWITZ, S. C., SCHÖBER, J., BROWN, C. (eds.). “Buddhist manuscript cultures”. New York: Routledge, 2008.
 BHIKKHU BODHI. “The noble eightfold path”. Kandy: Buddhist Publication Society. *The Wheel* Publication No. 308/311, 1984.
 BUSWELL, R. E. Jr. (ed.). “Encyclopedia of Buddhism”. New York: McMillan, 2004.
 BRONCKHORST, J. “Greater Magadha, studies in the culture of early India”. Leiden: Brill, 2007.
 CLEARY, T. “The flower ornament scripture”. Boston: Shambala. 1987.
 CLELAND, E. “The vajrakilaya sadhana, an euro-american experience of a nyingma ritual”. Department of Sociology and Anthropology, Carleton University, 2011. Dissertação de mestrado não publicada.
 COLEMAN, J. W. “The new buddhism, the western transformation of an ancient tradition”. New York: O.U.P., 2002.
 COLLINS, S. “Nirvana and other buddhist felicities”. Cambridge: C.U.P., 1998.
 CONZE, E. “Buddhist texts through the ages”. Oxford: One world, 1995.
 _____. “The prajnaparamita literature”. 2nd edition, Tokyo: The Reiyukay, 1978.
 FULLER, P. “The notion of ditti in Theravada Buddhism”. New York: Routledge, 2005.
 GETHIN, R. “The early sayings of the Buddha. A selection of suttas from the Pali Nikayas”. Oxford: O.U.P., 2008.
 GOMBRICH, R. “Theravada Buddhism, a social history”. New York: Routledge, 2005.
 _____. “How Buddhism began, the conditioned genesis of early. Buddhism”. New York: Routledge, 2005.
 HOLDER, J. J. “Early Buddhist Discourses”. Indianapolis: Hackett Publishing, 2006.
 KALUPAHANA, D. “Mūlamadhyamakakārikā of Nāgārjuna”. Delhi: Motilal Banarsidass, 1991.
 _____. “A History of Buddhist Philosophy. Continuities and discontinuities”. Honolulu: University of Hawaii Press, s/data.
 ÑANAMOLI, B., BODHI, B. “The Middle Length Discourses of the Buddha”. Sommerville: Wisdom Publications, 2009.
 SCHRODER, J. “Nāgārjuna and the doctrine of ‘skilful means’”. *Philosophy East and West*, University of Haw’ai Press, Vol. 50, Nr. 4, pp. 559-583, Outubro de 2000.

- THURMAN, R. A. F. "The holy teaching of Vimalakīrti". Delhi: Motilal. 1991.
- WALSHE, M. "The Long discourses of the Buddha, a translation of the Dīgha nikāya". Sommerville: Wisdom Publications, 1995.
- WARDER, A. K. "Indian Buddhism". Delhi: Motilal Banarsidass, 1997.
- WILLIAMS, P. "Mahayana Buddhism, The doctrinal foundations". 2nd ed. New York: Routledge, 2009.
- WILLIAMS, P., TRIBE, A. "Buddhist thought, a complete introduction to the Indian tradition". London: Routledge, 2002.